La formation des écritures islamiques

Alfred-Louis de Prémare, professeur émérite, université de Provence et Ireman

On ne peut pas parler de la formation du Coran sans parler de l'ensemble des écritures islamiques durant cette même période. En effet, si nous nous plaçons dans la perspective de l'histoire des textes, les deux corpus d'écritures aujourd'hui canoniques pour les musulmans, le Coran et le *Hadîth*, sont nés ensemble, bien que la mise en forme des grands corpus de *Hadîth* fût postérieure à celle du corpus coranique.

Par ailleurs, le Coran n'est pas la seule source de référence canonique en matière de législation, celle-ci couvrant les différents champs de la vie concrète de la communauté musulmane : droit privé, droit pénal, statut personnel, etc. Il y a aussi le *Hadîth*, l'ensemble des traditions rapportées du prophète de l'islam, appelé aussi Sunna, c'est-à-dire " pratique normative ". À titre d'exemple, l'obligation des cinq prières quotidiennes n'est pas tant définie par le Coran que par le *Hadîth*. De même, pour comprendre les controverses actuelles sur le foulard islamique, il ne faut pas se référer seulement au Coran, mais également à un célèbre *hadîth*(logion) attribué au prophète de l'islam disant que, de la femme, on ne doit voir que le visage et les mains. En ce qui concerne la lapidation des adultères, cette peine ne se trouve pas dans le Coran, mais dans la Sunna.

Il me faut faire d'abord une mise au point sur le terme " corpus " appliqué au Coran, dans la mesure où les musulmans refusent généralement ce terme car le Coran est pour eux un texte sacré descendu du ciel et non un corpus qui serait le produit d'un assemblage humain. Et pourtant la tradition islamique elle-même parle de " rassemblement ", de " collecte " [*jam'*], de textes rassemblés après la mort du prophète. Au fond, le terme " corpus " ne dit pas autre chose et on peut l'employer même si certains musulmans d'aujourd'hui ne s'en satisfont pas. En effet, la simple lecture du Coran montre bien ce caractère de rassemblement de textes fragmentaires, souvent juxtaposés et souvent sans véritable continuité de l'un à l'autre, même si leur juxtaposition finale peut obéir à une certaine intention.

Que le terme " corpus " puisse être appliqué au *Hadîth* est encore plus évident. Plusieurs des grands corpus canoniques du IXe siècle sont intitulés *jâmi'*, " celui qui rassemble ", et leurs unités littéraires en sont des fragments discontinus, même lorsqu'elles sont classées par thèmes.

On peut donc dire, aussi bien pour le Coran que pour le *Hadîth*, que ces corpus non seulement ont été " rassemblés ", mais aussi qu'ils ont fait l'objet d'une activité rédactionnelle et d'une élaboration, et donc qu'ils ont une histoire. Or, pour comprendre cette histoire, il faut l'envisager sous trois aspects : il s'agit d'un processus sur une longue période, dans un espace élargi, fruit d'un travail collectif.

Une longue période, un espace élargi, un travail collectif

Pour les musulmans, la totalité du Coran a été révélée (le terme propre est " descendue ") pendant la carrière du prophète, entre 610 et 632. Dans un premier temps, la recherche orientaliste moderne a généralement repris ce schéma, classant les différents chapitres (sourates) du Coran comme ayant été révélés successivement à La Mecque et à Médine. Les manuels scolaires reprennent généralement ce schéma, certains allant même jusqu'à dire, par exemple : " En 610, le Coran est révélé par l'archange Gabriel ". Cette perspective, outre l'utilisation d'un langage proprement confessionnel, ne tient pas compte du travail rédactionnel qui s'est étendu bien après la mort du prophète de l'islam et dont la tradition islamique nous donne de multiples témoignages.

De même, il savoir que la constitution du corpus s'est faite dans un espace plus large que celui de La Mecque et de Médine, qui s'étendait du Hedjaz et du Yémen à la Mésopotamie. En effet, nous avons affaire à un processus qui commence à Médine, mais qui continue après la conquête en Syrie et en Mésopotamie surtout, où se constituent des codex concurrents de celui de Médine.

Il s'agit donc d'une période longue : il faut compter environ un siècle pour l'établissement d'une vulgate officielle du Coran, et un siècle de plus pour celui des grands corpus canoniques du *Hadîth*.

Il s'agit aussi d'un travail collectif qui prend en compte l'œuvre de scribes dont la tradition islamique atteste l'existence et nous donne les noms. On y parle des secrétaires qui entourent Muhammad dont certains sont d'anciens juifs qui ont adhéré à la foi nouvelle ; tel autre est d'origine éthiopienne ou byzantine, à côté d'Arabes de la Péninsule, du Nord ou du Sud. Certaines traditions laissent penser que Muhammad reçoit du ciel, mais aussi de ses secrétaires !**1** Après la mort du fondateur, le travail de constitution du corpus se poursuit non seulement à Médine, mais aussi dans les nouveaux centres créés par la conquête : c'est le cas de la nouvelle agglomération de Kûfa en Irak qui verra l'établissement d'un codex coranique concurrent de celui de Médine. Les récits traditionnels évoquent aussi des codex concurrents en Syrie et au Yémen.

Les musulmans des premières générations, racontant comment s'était constitué le Coran, le faisaient avec beaucoup de liberté et de réalisme, et paraissaient donc moins rigides que beaucoup de musulmans d'aujourd'hui.

L'intervention du pouvoir politique

Durant toute cette période, le rôle de l'autorité politique dans ce processus a été considérable. Tous les grands califes ont été impliqués dans la mise en place des écritures. Les califes constituent des commissions pour le rassemblement et la mise au point des textes, contrôlent la diffusion des textes sélectionnés, répriment les dissidents et détruisent les versions concurrentes. Tout cela obéit à une visée politique : sauvegarder l'unité d'une communauté, déjà déchirée par les dissensions, autour d'un pouvoir unique et de textes contrôlés. En effet, le calife est par définition " successeur " du prophète et se trouve investi d'une double fonction de chef religieux et politique

de la communauté. La nostalgie d'une alliance idéale entre le politique et le religieux anime l'utopie islamique encore de nos jours.

Le rapport entre le Coran et le Hadîth

Ces deux termes ont aujourd'hui une signification technique bien définie dans la communauté musulmane : le Coran est considéré par les musulmans comme la parole de Dieu, le livre saint, et sa fonction dominante est d'ordre liturgique ; le *Hadîth* est l'ensemble des traditions attribuées au prophète Muhammad et il est considéré comme l'une des sources de la pratique normative de la communauté.

Lorsque nous nous plaçons sur le terrain de l'histoire des textes, et en particulier sur celui de la formation des écritures islamiques, nous sommes obligés de prendre en considération un ensemble d'informations qui laissent entrevoir au départ une certaine indécision entre les deux termes coran et *hadîth*, et les réalités qu'ils recouvrent. Les conclusions que nous pouvons en tirer relèvent alors du domaine des hypothèses fructueuses de la recherche. Elles ne sont pas pour autant à livrer telles quelles devant un public d'âge scolaire.

Le chercheur doit d'abord prendre en compte la grande diversité des sources islamiques à sa disposition. Il peut y relever de nombreux indices qui témoignent de cette indécision initiale. En voici quelques exemples. Un transmetteur de traditions déclare : " J'ai recueilli de l'envoyé de Dieu beaucoup de coran " et il évoque en fait des textes appartenant aujourd'hui au *Hadith*. Autre exemple : le premier calife omeyyade Mu'awiya voulant contrer des opposants qui refusent l'exclusivité des Qurayshites **2** à prétendre au califat déclare : " Il y a des gens qui rapportent des *hadîths* qui ne sont pas dans le livre de Dieu et qui ne sont pas transmis de l'envoyé de Dieu ". L'affirmation que le pouvoir politique est réservé aux Qurayshites. est une parole attribuée au prophète par les corpus canoniques du*Hadîth*, mais elle ne figure pas dans le Coran. Dans un ouvrage de controverse chiite, attribué à un auteur du milieu du VIIIe siècle, nous trouvons par deux fois un extrait du Coran actuel annoncé par " Muhammad a dit "**3**. Or, pour la foi musulmane, c'est Dieu qui parle dans le Coran et non Muhammad. On pourrait citer d'autres exemples de ce genre.

Le mot " Coran " était au départ un nom commun dont nous retrouvons l'origine dans la langue syriaque où il signifie "lecture" d'une écriture sainte dans un cadre liturgique. Ceci donne à penser que les paroles ou les textes retenus pour constituer le corpus coranique étaient en grande partie destinés à une récitation liturgique. Dans la littérature islamique primitive, on trouve plutôt l'expression " Livre / Écriture de Dieu " pour désigner ce que nous appelons aujourd'hui le Coran. Le mot *hadîth* a, au départ, le sens très général de " relation, rapport, récit " et l'on peut dire que sous son sens technique de " paroles " transmises de Muhammad, il a gardé son sens originel.

Replacer les écritures islamiques dans leur environnement culturel

Sans sous-estimer les éléments de la culture arabe de la Péninsule dont on retrouve l'écho dans le Coran, il faut bien constater que l'islam s'inscrit dans la ligne des

traditions religieuses juives et chrétiennes. Il ne faut pas non plus ignorer l'influence d'éléments d'origine zoroastrienne. Le domaine arabe étendu de la Péninsule aux rives de l'Euphrate était largement traversé par tous ces courants. Qu'il s'agisse de Muhammad, des rédacteurs du Coran ou des prédicateurs, tout au long de ce premier siècle de l'islam, tous puisent largement dans la culture ambiante. Dans les textes du Coran, nous trouvons une reformulation de thèmes bibliques à l'usage de la nouvelle communauté. Il faut entendre le terme " biblique " au sens large en y incluant, du côté juif, toute la littérature de commentaire qui entoure la Bible : *Targum, Midrash, Talmud*, et du côté chrétien, des Évangiles apocryphes aussi bien que des thèmes de la prédiction patristique orientale. Contrairement à l'usage chrétien des écritures juives antérieures (par exemple : " comme il est écrit au livre du prophète Isaïe... "), les écritures islamiques ne citent pas leurs sources. Dans le Coran, tout est présenté comme une parole directe de Dieu même lorsqu'il s'agit d'un emprunt évident. Il en est de même dans le *Hadîth* où le réemploi de telle parabole évangélique ou de tel récit des traditions juives est présenté comme une parole de Muhammad. Ajoutons encore que les emprunts sont souvent utilisés dans un cadre polémique contre les juifs et les chrétiens et retournés contre eux. Ce procédé s'inscrit dans un contexte général où les différentes communautés religieuses polémiquaient à coup de citations scripturaires : juifs contre chrétiens, nestoriens contre jacobites, chrétiens contre juifs ou manichéens, etc. Les premiers musulmans, en constituant leurs propres écritures, sont entrés tout naturellement dans ce mode de relations conflictuel très général.

Le langage confessionnel

Il faut prendre garde à ne pas confondre le plan de l'histoire et celui de " l'histoire sainte ". Un manuel d'histoire, lorsqu'il traite des débuts de l'islam, n'a pas à reprendre à son compte les expressions d'un langage confessionnel. Ceci s'applique aussi à l'histoire des Hébreux ou à la vie de Jésus. Cependant, il faut se ménager la possibilité de rendre compte du contenu culturel et religieux en disant : " Les musulmans croient que..., la Tradition rapporte que... ".

Prenons l'exemple du mot " révélation ". Il est employé couramment pour désigner la prédication de Muhammad alors qu'il implique déjà un acte de foi de la part de celui qui l'utilise. Cet usage doit être à reconsidérer dans le cadre d'un enseignement laïc du fait religieux.

En revanche, pour enseigner le contenu culturel ou plus proprement religieux de l'islam, l'enseignant doit être au clair avec le langage utilisé par cette tradition. Ce terme de " révélation ", couramment employé même par les chercheurs laïcs modernes, ne correspond pas au vocabulaire habituel de la littérature islamique pour désigner l'émission du message coranique. Celle-ci parle surtout de " descente " [*tanzîl*]. Le mot " révélation " est une traduction d'inspiration biblique : il renvoie au grec *apocalupsis* (origine du mot " apocalypse "), qui signifie littéralement " dévoilemen ". Or, en parlant de " descente ", la théologie islamique met l'accent sur l'extranéité d'une parole divine descendue du ciel, que le prophète reçoit à la manière

d'un réceptacle passif. Il y a un " Livre-source ", conservé sur une " Table auprès de Dieu ", qui descend sur le prophète, lequel ne fait que le transmettre **4**.

Ce schéma théologique pourrait être explicité dans le cadre de l'histoire des religions : l'Orient ancien véhicule plus ou moins une telle conception depuis les stèles et les tablettes des lois babyloniennes **5**, les tables de la loi de Moïse sur le mont Sinaï " écrites du doigt même de Dieu "**6**, et surtout les tables célestes d'Hénoch et de la littérature apocalyptique juive. **7**

---

1. Alfred-Louis de Prémare, *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris 2002, Seuil collection L'Univers historique, p. 310-313.
2. Quraysh est la tribu du prophète Mhuhammad.
3. A.-L. de Prémare, *Les Fondations…*, p. 317-321.
4. Le Livre-source, en arabe " la mère du Livre " - *umm al-kitâb* - Coran, 13,39 ; conservé sur une Table - *fî lawhin mahfûz* - Coran 85,21-22.
5. *Cf*. la stèle du code de lois d'Hammourabi, édicté " sur l'ordre de Shamash, le grand juge des cieux et de la terre ", comme il est dit dans l'épilogue de ce code.
6. Bible, Livre de l'*Exode*, 31,18.
7. *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1987, p. 568 (1er Hénoch, 81, 1-3) ; p. 616 (Id., 103, 1-3) ; p. 1187-1188 (2e Hénoch, 22, 8-23, 3).
8. ***Jacqueline Chabbi, professeure à l'université de Paris VIII***
9. Mahomet, forme francisée passée par le latin de l'arabe Muhammad, " le Loué ", est une figure qui semble revêtir une historicité parfaitement confirmée. Dans les milieux musulmans, il s'agit d'une évidence qui ne souffre aucun doute. Aujourd'hui, cela amène certains à vouloir vivre, se vêtir, se restaurer, soigner sa barbe ou se brosser les dents comme ils croient que le prophète musulman l'a fait au début du VIIe siècle en Arabie, dans sa ville d'origine La Mekke ou, plus tard, dans sa cité d'exil Médine.
10. La force de l'évidence est tellement puissante que, conjuguée à la faiblesse de l'enjeu - puisqu'il s'agit d'une croyance des " autres " - les non-musulmans, y compris dans les milieux de l'enseignement, ne posent guère de questions historiques sur l'historicité de Mahomet et sur tout ce que la tradition musulmane d'hier ou d'aujourd'hui narre à son sujet en de prolixes récits. On ne se soucie guère de remarquer qu'il s'agit en fait non d'un personnage accessible à l'appréciation historique directe mais d'une figure à la construction de laquelle chaque génération musulmane a apporté sa pierre pour se donner l'image d'un fondateur de religion.
11. L'accumulation presque sédimentaire des récits agglomérés qui tournent autour de Mahomet est passionnante à étudier. En tant que tels, ces récits relèvent sans aucun doute d'une approche historique. Mais du point de vue des sciences humaines d'aujourd'hui, ils parlent moins du Mahomet de l'histoire que de celui des générations qui ont produit ces représentations et ces reconstructions du passé. Chacune se

projette en son prophète et s'en approprie la figure, tout en croyant dire la vérité du personnage. D'un point de vue social et religieux, il s'agit d'une illusion, nécessaire sans doute mais illusion quand même.

12. La psychologie sociale ou l'anthropologie contemporaines sont tout à fait en mesure de décrypter ces attitudes collectives. Elles n'ont d'ailleurs rien d'original. Mais on a peut-être un peu trop tendance à oublier que les sociétés musulmanes sont après tout des sociétés humaines. Aussi étranger que l'islam puisse apparaître parfois dans nos sociétés occidentales culturellement - et même en dépit d'elles-mêmes - toujours très imprégnées de christianisme, il n'en relève pas moins de la catégorie des religions ordinaires.

13. Alors, n'écrivons plus à propos de Mahomet que " vers 610, premières visions : premières révélations transmises par l'Ange Gabriel " ! Ni, à propos d'Abraham, que " c'est l'ancêtre du Prophète qui descend de lui par Ismaël. ".

14. Dans un cas comme dans l'autre, il y a manifestement un glissement grave du légendaire et du mythique qui en viennent à se substituer entièrement à l'historique. C'est comme si les légendes religieuses colonisaient subrepticement le territoire de l'histoire, sans que l'on n'y prenne garde.

15. Dans le cas de ces religions qui nous sont encore trop exotiques, il est devenu urgent de nous interroger sur la notion de fait historique. Ce que l'on nous dit d'une figure fondatrice comme celle de Mahomet, dans une tradition religieuse d'un millénaire et demi, est-ce directement de l'histoire ? Certainement pas. On nous raconte des histoires qui représentent une figure à laquelle des croyants cherchent à s'identifier.

16. Quant aux historiens d'aujourd'hui qui s'intéressent à la même figure, malheur à ceux qui croiraient pouvoir faire l'économie d'une véritable remise en contexte du personnage qu'ils étudient en se servant, à la petite semaine, des récits mythiques que colportent pour leur propre usage - et non pas pour le nôtre - des auteurs impliqués dans la défense et illustration de leur religion. On ne s'arrange pas avec le mythe. On l'identifie et on l'étudie comme tel.

17. En ce qui concerne la période première de l'islam, l'histoire historique d'aujourd'hui et sa discipline sœur, l'anthropologie, sont tellement absentes, aussi bien de la représentation musulmane - à qui on ne saurait en faire grief, même si on le déplore - que de la représentation commune, que de la représentation savante ou semi-savante qu'il est facile de se laisser piéger par la masse presque inépuisable des récits traditionnels sur les débuts de l'islam et sur la figure de Mahomet.

18. Les sources arabes médiévales dont nous disposons et sur lesquelles nous travaillons ne véhiculent pas directement de l'histoire, même si elles s'efforcent de se rendre crédibles et si elles peuvent produire un effet de réel. Mais c'est aussi le cas de toute fiction réussie. Ce sont des représentations de l'histoire qui répondent à des impératifs propres à leurs auteurs et à leur époque. Ces ouvrages qui servent de base aux travaux de recherche des spécialistes arabisants d'aujourd'hui ne nous parlent pas

au-delà des siècles. Ils se parlent à eux-mêmes et à leurs contemporains. Ils répondent à des questions que l'on se posait en leur temps qui n'est pas le nôtre.

19. Où est donc le Mahomet de l'histoire dont l'on peut supposer - supposer seulement - qu'il a existé ? Il demeure à découvrir. Homme de son temps et de sa société, en Arabie occidentale au début du VIIe siècle, c'est aujourd'hui un personnage presque inconnu et tout entier à reconstruire. Quant au prophète tel que l'ont représenté les sociétés musulmanes qui se sont succédé dans le temps, dans des milieux et des contextes très variés, ses diverses figures sont elles aussi à découvrir, chacune pour elle-même. Tout comme le Coran, le personnage de Mahomet a fait l'objet de multiples lectures dont chacune avait ses raisons que justement l'historien et l'anthropologue d'aujourd'hui doivent tenter de démêler. Mais les hypothèses à proposer sont à construire seulement en fonction des documents et des sources disponibles. Il faut d'ailleurs s'attendre à ce que les réponses demeurent partielles, tout comme il en va de ces statues mutilées ou ces tessons que les archéologues mettent au jour de dessous les tells du Proche Orient. Au contraire du théologien ou de l'apologiste, l'historien et l'anthropologue ne sont pas tenus à un devoir de réponse s'ils manquent d'éléments pour fournir une réponse satisfaisante. Ils ne sont que les archéologues de sources qui ne leur parlent pas. C'est à eux - quand il se peut - de formuler les questions et de trouver éventuellement des réponses, le plus souvent, partielles et incertaines.

Alors comment enseigner cette absence que le discours historique est encore bien loin de combler ? Face à un trop plein de légendes qui passent à tort pour de l'histoire, il faut tenter de faire la part du fait de représentation et du fait d'histoire qui, lui, n'est jamais donné, mais qui doit toujours être reconstruit en fonction de son contexte et de son environnement particuliers, en se souvenant toujours que l'analyse historique récuse toute réversibilité des faits établis. Le Mahomet des premiers temps est loin d'être encore le Prophète triomphant et la figure modèle des visions postérieures. Mais la mise à distance nécessaire que recommandait Paul Veyne est d'autant plus malaisée à mettre en œuvre que l'on s'attaque, non pas aux Antiques dont la croyance est révolue, mais à un milieu vivant qui défend ses représentations et ses croyances et qui veut en faire une vérité intemporelle et absolue.

20. La naïveté de la foi découverte et vécue par de jeunes élèves peut les rendre presque totalement hermétiques à la perception forcément relativiste d'une approche historique. Cette forme de nombrilisme d'un " je crois donc je sais et je dis vrai " ne peut être contrée que par des stratégies très délicates à mettre en œuvre. Elles impliquent des connaissances précises et approfondies. Elles passent en dernier ressort par le recours direct à la langue des textes concernés, ce qui n'est pas à la portée de tout un chacun. Il ne s'agit pas de défaire le croire, mais de le confronter à d'autres qui ont cru autrement. On se souvient du superbe " Comment les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? " de Paul Veyne.

21. À tout le moins et malgré les difficultés et les incertitudes, faut-il prendre conscience de la nature et de l'ampleur du problème. Les débuts de l'islam et le personnage de Mahomet appartiennent encore largement à une *terra incognita*. Ce que l'on croit savoir doit être soumis aux critères de la recherche anthropologique et historique. Pour accéder à la couche première d'une réalité historique vraisemblable, il faut dans une certaine mesure déislamiser Mahomet, voire le Coran lui-même. Une surestimation de l'islamité de la première période conduit en effet à effacer les contextes primitifs et à déshumaniser l'histoire.

22. Ainsi pourrait-on poser l'hypothèse d'une phase proto-musulmane qui répondrait à l'âge sociologiquement tribal de l'islam, tel qu'il s'est développé en Arabie même, du vivant de Mahomet et quelques décennies après. Il est clair en effet, que, dès lors qu'à la faveur des grandes conquêtes, l'islam a migré hors de son habitat traditionnel pour constituer les empires des califes, les conditions religieuses et sociologiques ne furent plus de même nature. C'est donc, en grande partie, dans une rupture avec ses origines et sur les terres de conversion du Proche Orient et d'Iran, que naquit et que se développa la religion musulmane, que s'instituèrent ses dogmes et que se dessina la figure de prophète exemplaire de Mahomet. L'approche historique prend ainsi le contre-pied de la vision religieuse traditionnelle qui inscrit la représentation de son histoire dans une relation de fidélité et de continuité sans faille avec son passé fondateur.

Comment parler des figures fondatrices ? Moïse

Arnaud Sérandour, ingénieur d'études au Collège de France

Médiateur privilégié de la Révélation du dieu d'Israël et de ses commandements auprès du peuple d'Israël, Moïse est le protagoniste des livres de l'Exode, des Nombres et du Deutéronome. Pourtant, il est très peu cité en dehors du Pentateuque (la Thora). Encore le Pentateuque ne donne-t-il presque aucun détail historique précis sur le personnage. L'historicité des récits et du personnage est donc l'objet d'un débat vif et récurrent. En somme, on peut distinguer le Moïse de la Bible du Moïse de l'histoire.

La méthode historico-critique d'exégèse des textes bibliques discerne diverses traditions littéraires historiques qui sont autant de versions de l'histoire ancienne d'Israël. Deux proviennent de Jérusalem : une tradition J (= yahwiste) est représentée par des textes qui appellent Yahwé le dieu de la Révélation. Une tradition P (sacerdotale) reflète la doctrine des prêtres du temple. Les traditions E (élohiste, qui renvoie au nom divin Élohim) et D (deutéronomique) proviennent du Nord (royaume d'Israël). Les traditions J et E auraient été combinées sous l'égide des autorités de Jérusalem, une fois le royaume d'Israël aboli par les Assyriens, en 722 av. notre ère. Elles racontent que Moïse, fils aîné d'une famille sacerdotale des Hébreux (la tribu de Lévi), élevé à la cour égyptienne, a été chargé par le dieu d'Israël de délivrer son peuple de la servitude en Égypte et de le mener dans la terre promise. Les traditions J

et E rapportent ainsi la sortie d'Égypte, l'Exode, le don de la Loi au Sinaï, l'apostasie du Veau d'or, la défection des Israélites et la décision divine d'interdire l'entrée en terre sainte à la génération présente lors de l'Alliance au Sinaï. Dans ces récits, Moïse apparaît comme un pasteur, chef charismatique et thaumaturge de son peuple, médiateur entre le ciel et la terre. Auprès des hommes, il est l'" homme de dieu ", législateur au visage rayonnant ; auprès de Dieu, il est l'intercesseur des membres du " peuple de Yahvé ", assujetti aux lois divines.

Le portrait de Moïse brossé par le livre du Deutéronome retient pour l'essentiel celui de JE mais certains traits lui sont propres, tandis que d'autres sont particulièrement mis en lumière. Moïse n'est plus que l'agent des prodiges divins. Son rôle de législateur se double de la fonction d'interprète des lois et du droit divins. Le Deutéronome expose une série d'homélies mises dans la bouche de Moïse qui expliquent les lois mises sous l'autorité divine. Ainsi la Bible hébraïque parle-t-elle des " Instructions (Thora) de Moïse ". La fonction prophétique de Moïse est aussi soulignée (18,15-22). Moïse apparaît comme le plus grand d'entre eux, celui auquel le dieu d'Israël a parlé " bouche à bouche " (Dt 34,10). Enfin, Moïse est un médiateur souffrant, il porte la colère et le châtiment du dieu à l'encontre de son peuple. Sa mort a une portée exemplaire. L'absence de sépulture fait qu'il demeure dans le souvenir et dans le cœur des Israélites, sans lieu de pèlerinage possible.

P paraît contenir des matériaux apparemment anciens. C'est cette tradition qui a servi de cadre de présentation aux autres matériaux traditionnels. Elle est centrée sur le sanctuaire du désert, appelé " Tente de la Rencontre ", dont les plans sont révélés par Dieu sur le mont Sinaï. Désormais, la " Tente de la Rencontre " devient le lieu privilégié de la Révélation et de la Présence. Le sanctuaire et les lois du Temple qui y sont conservées prennent le relais du mont Sinaï et des instructions divines. L'ensemble Exode-Nombres est dominé par le portrait sacerdotal (P) de Moïse conçu comme l'unique médiateur de Yhwh, qui fait connaître toute la Tora de Yahwé (commandements, statuts et ordonnances) au peuple. Tandis que JE et D reconnaissaient l'humanité de Moïse, P dépeint Moïse et Aaron, son frère cadet grand prêtre du sanctuaire, comme des pécheurs. C'est la raison pour laquelle Moïse n'entrera jamais dans la terre promise.

Le Moïse de l'histoire possède des contours plus flous. D'abord, les textes ne fournissent aucune allusion permettant d'ancrer le personnage dans la chronologie historique. Le consensus académique en faveur d'une datation de Moïse au XIIIe siècle s'amenuise de plus en plus, mais l'ambiguïté des données littéraires rendent toutes les alternatives également ténues. D'autre part, l'itinéraire de l'Exode ne mentionne pas la route septentrionale de la péninsule. Or les sondages archéologiques indiquent que la côte méditerranéenne et les mines de Sérabit el-Khadem étaient les seules zones d'occupation humaine entre 1500 et 1000 av. J.-C., dans la presqu'île du Sinaï. Enfin, Moïse, rattaché à la tribu de Lévi, est le frère aîné d'Aaron, le grand prêtre du sanctuaire. Il donne à tout le peuple les règlements qu'il a reçus de Dieu sur

la montagne, au plus haut, en quelque sorte. Moïse se trouve dans la même situation qu'Esdras, oncle paternel du grand prêtre du temple, lorsqu'il vient à Jérusalem en tournée d'inspection, à l'époque perse. Esdras donne, de même, à tout le peuple, les règlements reçus au plus haut, de la main même du grand roi, comme Moïse reçoit de la main de Dieu les tables de la Loi. On sait que, dans le judaïsme constitué d'époque perse et hellénistique, un prêtre de la branche aînée issue de Sadoq constituait l'instance religieuse suprême de l'ethnie des Judéens, accréditée auprès du grand roi. C'est lui qui nommait les juges en charge de la législation ethnique (Esdras 7,25 ; Ex 18,13-26 ; Dt 1, 9-18), partout où il y avait des Judéens dans l'empire. Ces juges sacerdotaux étaient rattachés à la juridiction du temple de Jérusalem (Dt 17, 8-13), que présidait le grand prêtre. Les fonctions assumées par Moïse orientent vers ce type d'organisation plutôt que vers l'époque antérieure à la monarchie en Israël.

Cependant, même si l'on peut douter de l'existence historique du personnage tel que les textes bibliques nous le présentent, la figure de Moïse a une histoire en propre et a influencé les trois religions qui font profession de monothéisme. Sans la figure de Moïse, le Révélateur par excellence du vrai Dieu et de la bonne religion, point de Révélation par Jésus ou Mahomet. Son influence a profondément marqué les religions qui se réclament de sa postérité. Dans le judaïsme d'époque hellénistique et romaine, il est présenté comme le guide spirituel et moral parfait, aux qualités surhumaines de prophète inspiré, doué, chez Philon d'Alexandrie, du pouvoir de comprendre ce qui ne peut être saisi par la raison (Vita Mos. II, 2, 3, 187). Josèphe, l'historien juif de la cour des Flaviens, à Rome, fait de lui le législateur fondateur de la société théocratique idéale (Contra Apionem, 2,16, § 165). Le judaïsme palestinien a gardé un grand attachement pour la figure de Moïse. Divers textes ont été retrouvés, un livre appelé Testament de Moïse, une Assomption de Moïse et plusieurs textes parmi les manuscrits de la mer Morte ont été identifiés comme des fragments d'écrits pseudo-mosaïques. Pour les rabbins de Palestine, l'époque de Moïse est le modèle de l'ère messianique et, si son corps a été enterré on ne sait où sur terre, du moins son âme a-t-elle été transférée au ciel où elle continue à servir le Seigneur. Les récits néo-testamentaires de la Transfiguration illustrent cette croyance selon laquelle Moïse réside au ciel auprès de Dieu, aux côtés d'autres grands spirituels tels qu'Élie. Le judaïsme rabbinique met en valeur la fonction d'enseignement dévolue à Moïse et les rabbins tannaïtiques se présentent eux-mêmes comme des disciples du grand maître en rattachant à Moïse la tradition scripturaire et la tradition orale de la Synagogue.

Diversité et historicité de l'islam

Pierre Lory, directeur d'études à l'École pratique des hautes études - 5ème section des sciences religieuses

Il a été souligné à plusieurs reprises au cours de ces journées combien il était erroné, voire dangereux, de parler des religions dans la globalité, comme des entités homogènes, immuables, indépendantes des fluctuations historiques. Je souhaiterais ici présenter un survol des courants de pensée en islam en en signalant la diversité et

certaines des évolutions. Il est extrêmement fréquent d'entendre parler d' 'islam' au singulier ; et ce simple usage terminologique induit presque automatiquement des affirmations et des réponses pouvant s'avérer lourdes de conséquences. À titre d'exemple, on ne peut pas évoquer la question de la guerre de *jihâd* ou bien du statut des femmes 'en islam', indépendamment des situations historiques précises, sans proférer des généralités approximatives et réductrices. La situation est d'autant plus critique que de tels jugements font écho au discours des musulmans intégristes eux-mêmes qui, eux aussi, parlent de l'islam comme d'un tout immuable tel que Dieu l'aurait conçu dès les origines et qu'il importerait de sauvegarder dans toutes ses implications sociales.

Ceci dit, il faut d'abord reconnaître que l'unité de la communauté musulmane est un fait social et culturel réel et palpable, bien plus en tout cas que celle qui marque le monde chrétien ou le monde bouddhiste. L'unité du monde musulman se marque dans son credo minimal, puisque tous les musulmans, quel que soit leur degré de culture, confessent l'unité et l'unicité de Dieu, ainsi que la mission prophétique de Mahomet. Ils confessent également la résurrection corporelle de tous les humains après la mort. Ces mêmes concepts se manient d'un bout à l'autre du monde musulman, comme j'ai pu le constater, par exemple, au sein de la communauté musulmane de Chine. L'unité du monde musulman se manifeste également dans les rites religieux principaux : prière, jeûne du mois de ramadan... On peut aussi distinguer un cachet commun dans l'expression artistique, qu'il s'agisse de l'architecture, des arts décoratifs ou de la calligraphie. Cependant, cette unité sociale et historique masque de grandes différences dans les visions de l'homme et de son rapport au monde, et ce depuis les origines de la communauté musulmane. Cette diversité se manifeste sur deux plans :

- le plan politique ;
- le plan théologique.

Le plan politique

Par plan politique, j'entends la manière dont se définit l'autorité religieuse dans les sociétés musulmanes : qui a l'autorité pour dire le vrai ? Comment le pouvoir politique se donne-t-il une légitimité par rapport à cette référence ? Il n'est pas possible de faire l'économie d'un retour sur certaines étapes historiques du monde musulman, aussi indispensables à la compréhension de l'islam tel qu'il est vécu aujourd'hui que peut l'être, par exemple, l'histoire du peuple juif dans l'histoire occidentale.

Les quatre grandes étapes historiques de l'islam

La fondation

La religion musulmane a commencé avec la prédication du prophète Mahomet autour des années 610, à La Mecque, centrée autour d'un monothéisme d'inspiration biblique et d'une forte tension eschatologique. Mahomet a rassemblé autour de lui une petite communauté de disciples qui, progressivement rejetés par la majorité des habitants de La Mecque fidèle au polythéisme traditionnel, ont émigré en 622 à

Médine, oasis situé à 350 kilomètres plus au nord. Là, le nouveau prophète a créé un État qu'il a peu à peu étendu à l'ensemble de la péninsule Arabique à la suite de guerres et de jeux d'alliances tribales. En 632, date de sa mort, l'État musulman contrôlait la totalité de la péninsule Arabique.

L'islam est donc né comme une communauté religieuse et politique, dont Mahomet était à la fois le chef et le législateur. Cet État était certes rudimentaire, mais émanait d'une véritable volonté politique. La vie religieuse y était incorporée à la pratique politique, ce qui est un point important lorsque l'on tente, aujourd'hui, de repenser la laïcité en islam. Il ne faut cependant pas tomber dans le travers du courant intégriste qui affirme que dans l'islam, le politique et le religieux sont confondus, et qu'il n'est pas possible de penser une vie religieuse indépendamment de la législation qui l'encadre. Tout cela résulte d'une vision élaborée beaucoup plus tard. À l'époque de cet état musulman primitif, la pratique était très dépendante des conceptions et coutumes bédouines, ainsi que l'a montré Jacqueline Chabbi (*Le Seigneur des Tribus* - L'*Islam de Mahomet*, Noêsis, 1997).

À la mort du prophète Mahomet, s'est posée une double question :

- qui possède l'autorité religieuse ?
- qui est en droit de revendiquer le pouvoir politique ?

Assez curieusement, Mahomet n'avait pas laissé de directives précises à ce sujet, ce qui a de quoi surprendre de la part d'un homme reconnu pour son génie politique. En fait, le pouvoir a été assumé par les principaux compagnons de Mahomet qui ont coopté ceux qui leur semblaient les plus aptes à sauvegarder l'unité de la communauté. D'importants clivages dus notamment aux solidarités tribales subsistaient. Nous ne nous étendrons pas sur cette période, d'autant plus difficile à décrire qu'elle n'est connue que par les écrits d'historiens des siècles suivants écrivant en fonction d'enjeux de pouvoir et de dogme " rétro projetés " sur la période de fondation.

L'expansion de l'État musulman

Quoiqu'il en ait été durant cette période formative, l'État musulman a réalisé durant le premier siècle de son existence une série de conquêtes assez spectaculaires. Cette expansion s'est déroulée à partir de 644. Les premiers successeurs du prophète, les califes, ont été cooptés comme chefs militaires et politiques et ont laissé les questions théoriques et doctrinales en suspens ; lançant des conquêtes remarquablement efficaces, ils ont mis une sourdine à l'insatisfaction de certaines factions. En l'espace de vingt ans, ont été conquis l'ensemble du Proche-Orient, la Syrie, la Mésopotamie, l'Égypte et tout l'ouest de l'Iran. La sanction des armes étant considérée comme providentielle, cela a entraîné la conviction, auprès de toutes les tribus arabes, que l'islam était bien une religion divine. Bon nombre de bédouins, qui n'étaient jusque-là musulmans que par opportunisme, le sont devenus plus profondément.

Des questions de fond continuaient néanmoins à se poser. Une tension sourde opposait ainsi les détenteurs du pouvoir, c'est-à-dire globalement la bourgeoisie

commerçante de La Mecque, et ceux qui, pour des raisons diverses, s'estimaient lésés par le partage du fruit des conquêtes. Ces derniers avaient pour porte-parole le propre gendre du prophète, Ali, ancêtre de tous les descendants mâles du prophète. Porté par une vague de mécontentement, Ali accède au califat en 656 à l'issue d'une sorte de coup de force. Une guerre civile complexe est déclenchée contre lui et il finit par mourir assassiné en 661. Ses adversaires prennent donc le pouvoir et fondent un califat à Damas, qui va régner jusqu'en 750. Les mécontentements demeurent, mais les conquêtes militaires continuent à les résorber. Ainsi, en 711, les armées musulmanes entrent en Espagne, pour ne plus la quitter avant huit siècles, et conquièrent la vallée de l'Indus. En 751, un détachement militaire arabe rencontre l'avancée extrême des armées chinoises de la dynastie Tang ; les Arabes sortent vainqueurs de la confrontation, mais celle-ci n'aura pas de suites immédiates.

Le califat de Baghdâd

La troisième étape, à partir de 750, est marquée par l'établissement d'un califat abbasside à Baghdâd, avec une nouvelle répartition des pouvoirs, permettant à ceux qui avaient été lésés par le précédent califat d'obtenir des avantages, notamment fiscaux. Ce califat a été beaucoup plus stable et a régné jusqu'au XIIIe siècle. C'est à partir de ce moment que la religion s'étatise définitivement et que se crée une osmose entre pratique religieuse et pouvoir politique, en vertu de la maxime, opportunément attribuée à Mahomet, selon laquelle " qui obéit au calife obéit à Dieu ", ou encore : " Le calife est l'ombre de Dieu sur la terre ". C'est aussi à cette époque-là que les auteurs musulmans des diverses tendances mettent par écrit leurs propres versions des événements fondateurs que nous venons d'évoquer. Les courants théologiques acquièrent leur stature de maturité : sunnisme, chiisme notamment définiront leurs principes doctrinaux. La culture musulmane connaîtra durant près de dix siècles des phases multiples et très variées selon les régions et les moments. La philosophie d'inspiration hellénistique sera cultivée avec passion par de nombreuses élites, puis progressivement mise à l'écart par un sunnisme de plus en plus intransigeant. Les courants mystiques, d'abord assez discrets, se développeront au fil des siècles de façon assez spectaculaire.

L'avènement de la modernité

La quatrième grande étape, c'est l'avènement de la modernité, avec la conquête coloniale, et l'influence de la culture occidentale y compris sur des régions n'ayant pas été politiquement et militairement soumises. L'expédition de Bonaparte en Égypte en 1798 et la conquête de l'Inde par le Royaume-Uni furent les premiers pas d'une domination qui s'avéra inexorable, malgré la résistance militaire et culturelle dans les différents états musulmans. Les conséquences de ces événements ont continué de marquer de leur trace les sociétés musulmanes jusqu'à aujourd'hui, après le retour à l'indépendance politique de toutes les nations concernées. L'occidentalisation a la plupart du temps été subie, vécue comme une agression. Les grands états musulmans

n'ont pas réussi à ouvrir l'équivalent de l'ère du Meiji au Japon, malgré quelques tentatives en Égypte ou dans l'empire ottoman.

Les trois grandes familles de l'islam

S'agissant de l'autorité et du pouvoir, la communauté se trouva, et se trouve toujours, divisée en trois grandes options :

- le Chiisme ;
- le Kharidjisme ;
- le Sunnisme.

Le Chiisme

Ce parti, de type légitimiste et charismatique, considère que le Prophète avait bel et bien désigné un successeur en la personne de Alî et de ses descendants. Selon cette conception, Alî a été injustement évincé du pouvoir et les revendications chiites, reportées sur ses descendants, se sont perpétuées à travers les siècles, occasionnant des révoltes de façon presque ininterrompue. Il ne s'agissait toutefois pas de révoltes purement matérielles, centrées sur des revendications de meilleure répartition des richesses, mais reposaient sur une foi particulière. Les Chiites considèrent Alî comme un personnage divinement inspiré. Il n'était pas un Prophète, mais celui qui devait succéder à Mahomet dans son rôle de guide spirituel et temporel de la communauté. L'idée était que Dieu, dans sa justice, ne pouvait pas laisser la communauté musulmane sans guide, sans " imam " pour reprendre la terminologie courante. Les Chiites considèrent qu'il faut nécessairement un imam par génération, sachant que seuls les imams sont habilités à dire le vrai et à diriger la communauté.

Historiquement, le chiisme fut battu et aucun imam ne parvint au pouvoir. Le chiisme n'est devenu définitivement religion officielle qu'en Iran, à partir du XVIe siècle. Les Sunnites prétendent qu'en 873, le 11ème imam est mort sans enfants, interrompant ainsi la lignée des prétendants possibles. Les Chiites, de leur côté, affirment qu'il avait bel et bien un enfant, mais que ce dernier a été soustrait à la police abbasside et qu'il est devenu, en grandissant, l'imam caché. Selon la foi chiite, cet imam caché est toujours vivant, continue à guider la communauté secrètement et reviendra à la fin des temps pour restaurer la justice et punir la tyrannie. Cette attente messianique est extraordinairement vivante, notamment en Iran, où elle a joué un rôle décisif dans l'accession de Khomeyni au pouvoir.

Le kharidjisme

Cette seconde tendance se situe à l'opposé du chiisme et affirme que l'autorité appartient à tous les musulmans et qu'il n'y a pas de chef charismatique infaillible. Selon cette conception, le chef de la communauté doit simplement être le musulman le " meilleur " dans toutes les dimensions de la foi, donc plus pieux, le mieux à même de correspondre au type idéal de la communauté des " purs et durs " de la foi, quelles que soient son origine et son ascendance. Autre affirmation de portée grave : le vrai musulman est celui qui non seulement croit, mais aussi pratique exactement ce que le rite et la morale demandent. Tout musulman qui commet un pêché grave n'est plus

musulman, sauf s'il se repent. Par voie de conséquence, les califes qui vivaient dans le luxe et l'immoralité et négligeaient leurs devoirs de croyants étaient considérés comme apostats, et la révolte contre eux devenait légitime. Le kharidjisme a fourni toute une série de mouvements révolutionnaires, souvent extrêmement violents. Ce courant est actuellement très minoritaire et représente environ 1 % des musulmans. Cependant, l'attitude religieuse qui l'a engendré n'a pas disparu. Une tendance analogue se manifeste dans certains courants contemporains qui prônent la révolte contre les régimes musulmans qui ne font pas appliquer la loi islamique ou sont considérés comme des traîtres à la cause de l'islam ; ce fut notamment le cas des assassins du président Sadate.

Le sunnisme

Cette troisième tendance est très majoritaire puisqu'elle rassemble environ 90 % des musulmans. Il s'agit d'une tendance pragmatique qui s'est consolidée à l'époque abbasside. Elle repose sur l'idée qu'il faut accepter comme gouvernant celui qui, *de facto*, réalise l'unité de la communauté. À l'inverse de ce que prône le chiisme, son ascendance ne constitue pas un critère déterminant, ni non plus son comportement privé ni même la nature tyrannique de son régime. Seul le bien concret de la communauté doit être pris en compte.

L'autorité religieuse est assumée en principe par la communauté, qui n'est toutefois pas livrée à son propre jugement. Elle est tenue de suivre les instructions du prophète Mahomet, ce qui suppose un important travail d'étude des enseignements attribués à ce dernier. L'autorité religieuse est en pratique assumée par un corps de savants, les oulémas, qui connaissent bien l'arabe, le Coran et les traditions prophétiques. C'est ce corps de savants qui est habilité à dire le vrai selon le dogme. Il ne s'agit pas du tout d'un collège épiscopal, mais d'un corps dont les contours sont beaucoup plus flous et dont le consensus est donc nécessairement beaucoup plus lent, mais aussi plus souple. Le rapport entre ces oulémas et le pouvoir est assez indirect. Ces savants étaient majoritairement des juristes nommés par le pouvoir, dont ils ne dépendaient néanmoins pas servilement.

Au cours des siècles, ces trois options ont connu des nuances et des interactions qui laissent pantois quant à leur variété et leur exubérance. À l'heure actuelle, l'intelligentsia musulmane est confrontée à de nouveaux problèmes, notamment celui de la sécularisation. D'une part, la revendication chiite est maintenue, bien que volontairement assourdie depuis la révolution islamique, et d'autre part, le sunnisme n'a plus de calife, c'est-à-dire que plus personne n'incarne l'unité de la communauté. Un immense débat est donc en cours. Or, en l'absence d'une autorité de référence, le débat est à la fois source de confusion et de grande force puisque c'est le consensus de la grande majorité des musulmans qui pourra aboutir à une attitude commune.

Le plan théologique

La vie des sociétés musulmanes n'est pas que politique. Les croyants cherchent, individuellement, à définir le sens à donner à leurs actes. Or, là aussi, la diversité des

attitudes théologiques fut foisonnante. Fondamentalement, les questions posées à la conscience des musulmans croyants portent sur la façon dont il faut comprendre le Coran. Le Coran est le fondement de toute la foi car, selon le dogme, il fut dicté par Dieu à Mahomet. C'est non seulement un message envoyé par Dieu, mais également une présence divine, un flux divin dans le monde. C'est le sacré par excellence. Le Coran constitue pour les musulmans ce que Jésus constitue pour les chrétiens, c'est-à-dire la manifestation de la présence divine sur terre. De ce fait, en islam, tout problème est donc d'ordre exégétique.

Schématiquement, il est possible de structurer les principaux courants de pensée musulmans des époques classique et contemporaine en trois attitudes :

- une attitude rationaliste ;
- une attitude traditionaliste ;
- une attitude mystique et ésotériste.

L'attitude rationaliste

Cette première attitude s'est épanouie à la fin du VIIIe siècle et au IXe siècle dans les grandes villes de l'empire abbasside. Le postulat de cette attitude est de professer que Dieu est fondamentalement juste, qu'Il cherche à guider les hommes et qu'Il leur a à cette fin délivré un message, le Coran, clair, sans mystère, entièrement utile au salut. Dans sa miséricorde, Dieu leur a également donné la raison, c'est-à-dire la faculté d'accéder à ce message, de la comprendre, de l'interpréter correctement. Or, le Coran pose un assez grand nombre de questions théologiques. Ainsi, le Coran enjoint de croire et d'abandonner la mécréance. Il demande donc un acte de conversion, affirmant et répétant que les incroyants seront châtiés. Mais le Coran affirme également que l'attitude des incroyants ne met pas en échec la toute-puissance divine, qu'elle est elle-même dictée par la volonté de Dieu ; ce qui pose évidemment le débat entre libre-arbitre et prédestination. Ces rationalistes, dont le courant principal fut représenté par l'école mu'tazilite, ont catégoriquement pris parti en disant qu'il serait absurde de considérer qu'un homme puisse être châtié ou récompensé pour une attitude qu'il n'a pas choisie. L'homme est donc nécessairement libre. Ceci n'est pas sans incidences politiques : si un calife se montre immoral ou tyrannique, c'est par choix personnel, et il devient aussi plus critiquable.

Un autre acte de foi des Mu'tazilites est la conviction que le Coran a été créé, c'est-à-dire que Dieu a créé la parole coranique au fur et à mesure qu'Il l'a révélée. Ce qui va à l'encontre de l'attitude des autres Musulmans, qui considèrent que le Coran est une parole divine incréée et éternelle. Les Mu'tazilites considèrent donc que la parole divine se situe dans l'histoire, qu'elle a accompagné les événements historiques, et que c'est ainsi qu'elle doit être comprise.

Les mu'tazilites connurent la faveur d'intellectuels citadins, mais ne représentaient qu'une petite minorité, alors que la majorité du peuple musulman leur était hostile. Plusieurs califes ont essayé de promouvoir le mu'tazilisme, qui est même devenu doctrine d'État au cours de la première moitié du IXe siècle. Les Mu'tazilites ont

finalement été réduits. Ils ont certes continué à exister, mais de façon minoritaire, marginale. Au IXe siècle s'est donc opéré un véritable choix de civilisation et il est permis de se demander ce qu'il serait advenu si les Mu'tazilites s'étaient maintenus. Une renaissance aurait-elle pu se produire, comme en Europe au XVIe siècle ? À cette époque, les Arabes traduisaient les textes scientifiques et philosophiques grecs et possédaient donc l'outil intellectuel d'une telle renaissance…Notons enfin qu'il existe de nos jours, au sein des milieux musulmans cultivés, une tendance néo-mu'tazilite, qui tend à renaître depuis presque un siècle.

L'attitude sunnite

Pour les sunnites, contrairement aux mu'tazilites, l'homme est un être faible. Sa raison est limitée et dominée par des pulsions et des désirs égocentriques. L'homme ne réfléchit donc pas de manière neutre et objective. Pour parvenir au Vrai, il faut nécessairement qu'il soit aidé par une révélation issue de Dieu. Cette révélation n'est toutefois pas entièrement compréhensible, elle contient de nombreux passages mystérieux, paradoxaux voire franchement contradictoires. Mais si le Coran est partiellement incompréhensible, c'est parce que la raison humaine est trop faible pour le comprendre. Si Dieu affirme simultanément deux vérités apparemment contradictoires, comme le libre-arbitre et la prédestination, il faut simplement l'admettre, sans chercher à résoudre l'antinomie par une spéculation humaine. Il faut donc éviter de se livrer à des jugements rationalisants, comme le font les Mu'tazilites, qui ne font que réduire le discours divin à l'aune dérisoire des appréciations humaines.

Pour éviter l'arbitraire du jugement individuel, les théologiens sunnites ont eu recours aux enseignements du prophète Mahomet, dont ils ont décrété l'infaillibilité. Dès lors qu'il se prononçait en matière de religion, le prophète était comme garanti de l'erreur par Dieu. Cette doctrine de l'infaillibilité du prophète est un pivot essentiel de la pensée théologique sunnite. Il s'agit d'ailleurs d'un point très délicat, dans la mesure où Mahomet, outre les directives religieuses qu'il a émises, a également émis des directives juridiques. Si telles ou telles dispositions juridiques ont été édictées par un prophète infaillible, quelle instance humaine pourra-t-elle s'autoriser à les modifier ou *a fortiori* les abolir ?

La tendance la plus dure au sein du sunnisme est le hanbalisme, qui se manifeste actuellement dans le courant wahhabite, et qui affirme qu'il faut serrer la Loi au plus près. Leur idée est que la volonté profonde de Dieu n'est sous aucun aspect compréhensible à l'entendement humain. Dieu ne s'est pas révélé pour être connu ou compris, mais pour être obéi. L'acte essentiel que l'homme a à accomplir sur terre est d'obéir à Dieu et à ses commandements. C'est pour cette raison que la soumission à la Loi musulmane est essentielle et que le courant conservateur est si puissant. En effet, pour beaucoup de musulmans, la religion consiste avant tout à appliquer la Loi. Cet amour de la loi dans le monde musulman est souvent mal compris dans le monde occidental où prévaut l'idée selon laquelle "*la loi tue et l'esprit vivifie*".

L'attitude mystique et ésotériste

Cette attitude s'est répandue parmi les milieux chiites et sunnites dès les débuts de l'ère hégirienne. Les ésotéristes estiment comme les Sunnites que la raison humaine est faible et qu'elle n'est pas capable de comprendre les réalités métaphysiques. Ils considèrent toutefois qu'en dehors de la raison, il existe une autre façon de comprendre le monde. Le cœur est cet organe de compréhension qui permet de saisir intuitivement la présence divine dans le monde. Ils lisent le Coran selon une lecture symbolique, se rapportant à une parole attribuée au prophète selon laquelle *le Coran a un dos et un ventre, que ce ventre a lui-même un ventre, et cela jusqu'à sept ventres*. Le dos est compris comme la lecture littérale et les sept ventres, les différents niveaux de la lecture symbolique. À titre d'exemple : l'ascension du Sinaï par Moïse pour obtenir la révélation peut aussi être interprétée comme l'élévation de l'âme vers Dieu. De même, le fait que l'enfant Jésus soit né d'une femme vierge implique la possibilité de la naissance d'un homme nouveau, par la seule grâce de Dieu, dans le cœur du mystique.

Des courants entiers du chiisme se sont fondés sur cette interprétation symbolique et ésotérique du Coran. Dans l'islam sunnite, la mystique a fini par se développer socialement sous forme de grandes confréries dites " soufies " qui, parfois, regroupent des millions d'adhérents. Il existe encore aujourd'hui des régions entières du monde musulman où la population est majoritairement affiliée à des confréries soufies, comme c'est le cas au Sénégal ou en Tchétchénie.

Enfin, il est à noter que ces trois attitudes ne s'excluent pas nécessairement. L'exemple le plus illustre en est Ghazali qui, en plus d'être l'un des plus grands théologiens de l'islam classique, fut également dialecticien et docteur de la loi sunnite. Ghazali disait que la théologie spéculative n'était qu'une propédeutique, c'est-à-dire une façon marginale d'aborder la réalité du religieux. Il était un mystique convaincu pour qui l'expérience du cœur était l'unique façon d'acquérir une véritable certitude dans le domaine religieux.

Conclusion

En conclusion, on ne peut que rappeler que tout cela reste très schématique puisqu'il n'existe pas d'Église en islam, ni de procédure de proclamation de dogme ou d'excommunication. Les chiites se distinguent bien des sunnites, mais ils ne sont pas " excommuniés ", exclus de la communauté ; ils sont ainsi autorisés à se joindre au pèlerinage à La Mecque avec tous les autres croyants. Une très grande variété d'opinions s'est manifestée, toutes n'ayant pas nécessairement été entendues. Quel a été le critère de la tolérance, de la liberté de parole ou, au contraire, de sa limitation ? Par le passé, ce fut au fond un critère d'ordre public. Un des plus grands procès ayant marqué l'histoire religieuse de l'islam fut celui du mystique al-Hallâj, qui fut exécuté en 922. Il était un mystique errant, très charismatique, qui prêchait dans les souks et les mosquées en exhortant ses contemporains à se réveiller et à chercher Dieu en eux-mêmes. Il fut arrêté à Bagdad et exécuté au terme d'un long procès à cause des

possibles incidences sociales et politiques de sa prédication. Néanmoins, bon nombre de mystiques qui dans le fond professaient les mêmes idées, la même expérience, n'ont pas connu ce sort, dans la mesure où ils étaient plus respectueux de l'ordre public et se contentaient de diffuser leurs doctrines dans des cénacles privés où prévalait la discipline de l'arcane. Actuellement, les jeux de pression sont beaucoup plus brutaux du fait des enjeux de l'occidentalisation et les réactions sont des plus variées en fonction des rapports de force politiques. Nous sommes aujourd'hui dans un état " chimiquement instable ", même si deux grandes attitudes existent parmi les intellectuels musulmans à l'heure de repenser la révélation coranique :

Une attitude " historique "

Cette attitude reprend les principes de base des Mu'tazilites, consistant à dire que le Coran, de même que les injonctions du prophète, ont été formulés dans des circonstances historiques précises entre 610 et 632. Il s'agit donc de repenser les interprétations de cette parole divine en fonction des circonstances de la révélation, de la raison qui présidait à leur promulgation. À titre d'exemple, des versets du Coran enjoignent les croyants à mener la guerre contre les infidèles. Les tenants de l'approche historique soulignent la nécessité de resituer ce verset dans le contexte de la rivalité qui opposait Mahomet à des tribus avec lesquelles il était en guerre, et de ne pas l'étendre indûment à d'autres contextes historiques. Le Soudanais Muhammad Mahmûd Tâhâ appelait à une réinterprétation du Coran en fonction, non pas des affirmations les plus tardives, mais des plus anciennes, donc des plus proches de l'expression originelle de la volonté divine, des moins marquées par des considérations politiques. De même, l'Égyptien Nasr Hâmid Abû Zayd a écrit plusieurs ouvrages dans lesquels il souligne l'importance de connaître le contexte sociologique et linguistique de l'Arabie à l'époque de la révélation du Coran pour en comprendre le sens. La réaction des conservateurs face à de telles position est brutale : Nasr Abû Zayd vit aujourd'hui en exil aux Pays-Bas et Muhammad Mahmûd Tâhâ a été exécuté par le régime islamiste soudanais. D'autres intellectuels professent toutefois des idées analogues sans être inquiétés.

Une attitude littéraliste

Cette deuxième attitude est la plus répandue dans toute la littérature musulmane. Elle consiste à dire que les affirmations du Coran et du prophète sont valables en tout temps et en tout lieu. On comprend les rigidités, voire les dangers qu'entraîne une position de ce type, qui ne peut à vrai dire se réaliser complètement que sous des régimes complètement islamiques comme en Arabie Saoudite ou au Pakistan, où le droit civil cherche à se conformer entièrement aux règles de la tradition.

Entre ces deux positions extrêmes, il n'en existe pas moins une très grande variété de nuances, en perpétuelle évolution dans chaque région du monde où des musulmans pratiquent et réfléchissent au contenu de leur foi.

Le "fait religieux" : définitions et problèmes

Régis DEBRAY, professeur à l'université Lyon III

L'expression " fait religieux " s'est imposée depuis quelques années dans le vocabulaire scientifique et public. Quand on y réfléchit bien, sa sobriété tranquille, qui cache un certain nombre de confusions, exprime la raison d'être de notre présence ici.

Un fait a trois caractéristiques. Premièrement, il se constate et s'impose à tous. Que cela plaise ou non, il y a depuis mille ans des cathédrales dans les villes de France, des œuvres d'art sacré dans les musées, du gospel et de la soul musicà la radio, des fêtes au calendrier et des façons différentes de décompter le temps à travers la planète. Pouvons-nous nous boucher les oreilles et fermer les yeux devant le monde tel qu'il est ? Pouvons-nous refuser d'écrire sur notre agenda, sous prétexte que nous n'avons aucune raison objective de prendre pour l'an zéro la date probablement erronée de la naissance de Jésus ?

Deuxièmement, un fait ne préjuge ni de sa nature, ni du statut moral ou épistémologique à lui accorder. Superstition, superstructure, facteur explicatif de l'histoire ou fausse conscience des acteurs ? Ces interrogations relèveront du débat philosophique. Elles doivent être formulées, mais elles supposent d'abord la prise en considération d'un matériau empirique, qu'il s'agisse d'un vitrail, d'un poème, d'un massacre, d'une route de pèlerinage ou d'une œuvre de charité. Prendre acte n'est pas prendre parti.

Troisièmement, un fait est englobant. Il ne privilégie aucune religion particulière, considérée comme plus " vraie " ou plus recommandable que les autres. Il est vrai que nos programmes d'histoire rencontrent en priorité les religions abrahamiques, mais ils donnent également une place au siècle des Lumières et ne négligent pas les religions de l'Antiquité et de l'Asie. En effet, l'hindouisme, le bouddhisme, les religions chinoises, comme les traditions animistes africaines, sont parties prenantes, sur un strict pied d'égalité, au grand arc des phénomènes humains qu'il nous faut embrasser, sans nombrilisme ni ethnocentrisme.

Le fait est observable, neutre et pluraliste. Je crois que ces trois propriétés disent déjà ce qu'un enseignement du " fait religieux " peut signifier pour l'école républicaine, dans un pays où la laïcité, privilège unique sur le continent européen, revêt la dignité d'un principe constitutionnel. Pour aller un peu plus loin, la séparation des Églises et de l'État ne signifie pas, comme aux Etats-Unis d'Amérique, rendre les Églises libres de toute emprise étatique, mais rendre l'État libre de toute emprise ecclésiale.

Tout d'abord, un tel enseignement ne saurait être un enseignement religieux. Il ne s'agit pas, si j'ai bien interprété les propos du ministre délégué à l'enseignement scolaire, d'introniser la théologie en matière obligatoire. Il s'agit de poursuivre un

chemin que l'école publique connaît bien, à savoir mieux étayer l'étude de l'histoire, de la géographie, de la littérature, de la philosophie, des enseignements artistiques et des langues vivantes sans sortir du cadre existant depuis les années 1980 et 1990.

Il ne s'agit pas même, à mon sens, d'un enseignement de culture religieuse, s'il faut entendre par là une sensibilisation à la croyance qui confèrerait à celle-ci le même statut qu'au savoir. Les cultures scientifique, artistique ou religieuse relèvent d'un seul et même phénomène général ; la connaissance des religions, comme celle de l'athéisme font partie de la culture. La mémoire humaine ne se débite pas par appartements : Abraham, Bouddha, Confucius et Mahomet ont vécu et vivent sur la même planète qu'Euclide, Galilée, Darwin et Freud.

Le but n'est donc pas, me semble-t-il, de valoriser ou de dévaloriser le religieux, de le réhabiliter ou de le discréditer, mais d'éclairer de manière circonstanciée ses incidences sur l'aventure humaine. Comme le remarquait dernièrement Jean-Pierre Vernant dans les *Cahiers rationalistes*, où il constatait qu'il n'y a pas de groupes humains sans religion, il s'agit là d'un élément essentiel des civilisations.

Ensuite, le problème n'est ni d'initier à des mystères ou à des dogmes révélés, ni de légitimer des autorités extérieures aux seules autorités qui vaillent dans une classe : celles du maître et de sa discipline. Il s'agit encore moins d'indiquer la voie du vrai, du bien et du beau - ce n'est pas un cours de morale - ni de montrer que ces croyants-ci ont raison et que ceux-là ont tort : cela serait du prosélytisme. D'ailleurs, l'esprit d'objectivité le plus serein retomberait vite à ce compte-là sur l'ambivalence bien connue des phénomènes religieux, dont chacun sait qu'ils portent à la fois l'ombre et la lumière : l'interdit et la permission de tuer, la trêve de Dieu et la guerre sainte, la fraternité et la ségrégation.

Je me permets d'illustrer ces propos par deux faits significatifs qui m'ont frappé au cours de cette année 2002 dans la construction de notre droit positif. Au Sommet de la Terre à Johannesburg, trois États ont bloqué par leur veto l'adoption d'une résolution concernant le planning familial, en opposant aux droits de l'homme universels, le droit particulier des traditions nationales et religieuses. Ces trois États sont les Etats-Unis, l'Arabie Saoudite et le Vatican.

Au même moment, le représentant de la France à la Convention pour la Charte européenne des droits fondamentaux obtenait que le repos hebdomadaire fût compté au nombre des droits sociaux formellement reconnus en Europe, contre l'avis du délégué britannique, qui prétextait qu'aucune charte ou déclaration n'en avait jamais fait mention jusqu'ici. Notre représentant, tout agnostique qu'il fût, lui a opposé le shabbat et la Bible. L'argument a porté, Sa Majesté britannique étant le chef suprême de l'Église anglicane.

Une fois levés ces malentendus liés à certains réflexes, au demeurant fort explicables, voyons brièvement quels problèmes soulève cette petite syllabe faussement anodine de " fait ".

On a longtemps opposé l'ordre des faits - c'est-à-dire le consistant, l'attestable, le solide - à l'ordre des croyances - l'imaginaire, l'évanescent ou le subjectif. Mais il y a des faits de croyance, qui sont à cheval sur le matériel et sur le spirituel, sur le politique et sur l'imaginaire. Ces faits de croyance brouillent cette distribution des rôles. Les rois thaumaturges chers au très laïc Marc Bloch ne guérissaient certainement pas les écrouelles, mais le fait que l'on y ait cru pendant des siècles n'a pas peu contribué à la stabilité objective de la monarchie en France.

L'existence du paradis n'est malheureusement pas attestée. Mais le fait que l'on ait pu ou que l'on puisse toujours y croire a fait jadis galoper des dizaines de milliers de chrétiens jusqu'en Terre sainte et a mis une poignée d'illuminés dans des avions ultramodernes, en direction de New York ou de Washington. On est en droit de penser que ces mythes sont des symptômes d'ignorance et d'arriération, mais l'ignorance de ces mythes, de leur provenance et de la diversité de leurs interprétations constitue également un signe d'arriération. Peut-on même aborder l'économie et le CAC 40 sans réfléchir aux phénomènes subjectifs de confiance et d'incroyance qui font monter ou baisser les cours et qui font de la monnaie une croyance objectivée et de la Banque de France - c'était dans ses statuts - " *la gardienne de la foi publique*" ?

Le fait est plus qu'une opinion, et cela peut surprendre dans une tradition libérale. Il suffit de penser à notre Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et à son article 10 - " *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi* "**.** Tel était le statut du phénomène religieux pour les constituants de 1789. Depuis 1789, l'histoire nous a appris que le mot " opinion " était un peu optimiste ou léger pour désigner la conviction religieuse. Ce n'est pas que le mot d'ordre de Condorcet - " *rendre la raison populaire* " - ait perdu de son actualité : le rôle de l'instruction publique reste plus que jamais de " *former des citoyens difficiles à gouverner* ", à manipuler ou embrigader. Mais entre Condorcet et nous, il y a eu Durkheim, Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss : l'évolution des savoirs a élargi et complexifié nos outils intellectuels.

Parler de fait religieux consiste à envisager autre chose qu'une histoire des opinions, autre chose que le développement des techniques du bien-être personnel, et même quelque chose de plus qu'une intime espérance ou qu'une option spirituelle. En effet, le fait de conscience est un fait de société et un fait de culture, un fait social total qui déborde le sentiment privé et l'inclination individuelle. C'est cette dimension structurante (certains disent identitaire ou collective) qui lui donne sa place comme objet d'étude dans l'enseignement public.

Le rôle public revendiqué par les Églises et les confessions est un fait historique, à ne pas confondre avec le statut institutionnel de ces Églises au regard du droit public, qui relève quant à lui d'un choix civique. Outre une liturgie, les cultes organisent surtout une économie, scandent les heures et polarisent l'espace, déterminent ce que

nous mangeons, comment nous nous habillons, avec qui nous nous marions et où nous nous faisons enterrer. Il s'agit donc plus d'une anthropologie pratique que d'une spéculation théologique. C'est bien là que gît la difficulté du passage du vœu à l'acte. En effet, religion et laïcité sont des mots qui sentent encore la poudre, même au cœur d'un pays et d'un continent qui tranchent avec tous les autres par une sécularisation avancée et où pourtant le religieux continue, par maints biais, de faire mouvement.

En d'autres termes, " factuel " résonne avec " actuel ". En effet, le fait religieux n'est pas qu'archives et vestiges. Il renvoie à des forces vives et à des questions qui fâchent, comme le port des signes religieux, les jours d'examen, les menus. Il renvoie à l'intrusion des familles et de l'actualité dans l'enceinte scolaire. Mais le caractère laïc de l'exercice peut aider à " mouiller la poudre " et à refroidir les passions. En effet, une distinction sereine et revendiquée des domaines de compétences constitue déjà en soi une pédagogie. La laïcité postule, outre l'obligation de réserve des agents publics et la stricte égalité entre croyants et non-croyants, l'autonomie du professeur par rapport à tout groupe de pression. S'en tenir au religieux comme phénomène d'observation et de réflexion peut aider tout un chacun à démêler ce qui relève d'une part des connaissances communes et indispensables à tous, de ce qui relève d'autre part du domaine des consciences, des familles et des traditions. Cela peut également aider à faire comprendre aux élèves qu'il faut rendre à la culture ce qui est à la culture et au culte ce qui est au culte.

Si le religieux, distinct en cela du spirituel, désigne la conviction intérieure en tant qu'elle s'extériorise et le sentiment individuel en tant qu'il se socialise, il est clair que l'enseignant n'a pas qualité à outrepasser le domaine du manifeste, c'est-à-dire de tout ce que chacun peut lire, voir ou entendre. À l'inverse, le théologien ou le ministre du culte n'ont pas qualité à s'attribuer l'exclusive de l'interprétation de tel ou tel fait, verset ou sourate sous prétexte qu'il faudrait être chrétien, juif ou musulman pour pouvoir parler des Évangiles, de la Bible ou du Coran. Car à ce compte-là, seuls les professeurs libéraux pourraient parler d'Adam Smith et seuls les communistes de Karl Marx. C'est pourquoi une laïcité qui s'interdirait ce champ de savoir se condamnerait à une frilosité certaine. C'est pourquoi aussi une pédagogie ainsi comprise pourrait contribuer à une pédagogie de la laïcité elle-même.

Le fait religieux n'est pas tout, mais il est presque partout. Il ne constitue pas une sphère à part et ne fait pas l'objet d'une discipline en soi. Il s'agit d'une dimension affectant nombre de phénomènes, et qui s'inscrit naturellement dans le tissu des matières enseignées. Reste à déterminer où le fait religieux commence et où il s'arrête. On a dénombré quatre-vingt-sept définitions de la religion, toutes plus ou moins recevables et néanmoins contradictoires les unes avec les autres. Plutôt que d'entrer dans ce débat académique, il conviendrait de refaire l'histoire de ce mot latin, ignoré des Grecs, des Hébreux et de la plupart des cultures du monde qui se le sont vu imposer du dehors par l'Occident colonial et chrétien.

Faudra-t-il accueillir les religions civiles de Rousseau et de Michelet, celles de la patrie, de la révolution, de la science ? Large est l'éventail des religiosités et fluctuantes sont les frontières entre religion positive et sacralité sociale, entre la croyance qui flotte et le dogme qui fixe. Aux Etats-Unis, il n'est pas que le dollar et le " *God bless America* " des discours officiels : les contrats d'assurance qualifient les catastrophes naturelles de " *God's acts* " ou " actes de Dieu ". Le monde soviétique lui-même s'engloutirait rétrospectivement dans l'absurdité la plus complète si l'historien ne prenait pas en compte les ancrages religieux des rituels et des icônes. Faudra-t-il également inclure les droits de l'homme, religion civile de l'ex-Occident chrétien ? Le fait existe indépendamment de la conscience qu'en prennent ses protagonistes.

C'est ici qu'il importe de faire un retour aux matières d'enseignement, de s'en tenir à l'homologué, par une sorte de morale provisoire, pour échapper à la disparate et aux spéculations. La notion de fait nous guide et nous oriente vers la vie concrète des hommes et les traces incontestables qu'ils nous ont laissées. Elle évite de disserter sur les religions comme sur des entités homogènes, fixes et réifiées une fois pour toutes. Elle suggère plutôt d'en restituer, par petites touches, l'éclairage, l'atmosphère et le style, à partir d'un donné préalable et patent. Le donné de l'enseignement littéraire correspond aux textes et va faire l'objet de notre première journée de travail. Le donné des enseignements artistiques a trait aux œuvres, qui feront l'objet de la deuxième journée. Enfin, le donné de l'histoire et de la géographie humaine concerne les événements et les territoires, qui feront l'objet de la troisième journée. Il reviendra à la doyenne de l'Inspection générale de philosophie de nous donner en conclusion l'élément hors duquel cet enseignement ne serait pas viable : la laïcité, en tant que principe et méthode.

C'est cet enchaînement très naturel qu'ont retenu les membres de l'Inspection générale, nos amis de la direction de l'Enseignement scolaire et ceux de l'Institut européen des sciences des religions. Cet ordre ne devrait pas nous voiler la dimension transdisciplinaire inhérente à l'exploration d'un monde symbolique et réfractaire aux segmentations académiques. Ceci nécessite une nouvelle coalition des disciplines et de nouvelles coordinations entre enseignants de matières différentes.